Irénikon

Les anaphores de saint Basile et l'Église, par Emmanuel Lanne • Vancouver 1983: Jésus Christ Vie du monde, par J. M. R. Tillard • L'Église, l'Eucharistie et la Sainte Trinité: Rapport de Munich • Les Luthériens et les Unions d'Églises, par Günther Gassmann • Relations interconfessionnelles • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LV 3e trimestre 1982

Éditorial

Démentant les funestes augures de certains, la IIe réunion plénière de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe est donc parvenue à rédiger dans les délais prévus un rapport unanime sur le thème difficile qu'elle avait choisi pour ouvrir ses travaux: le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité. Le seul fait de cette réussite doit être salué comme un événement considérable, non seulement dans l'histoire des relations entre nos Églises, mais pour l'ensemble du mouvement œcuménique. Cela mérite d'être souligné vigoureusement, quelles que puissent être par la suite l'évolution du travail de la Commission et les grandes difficultés internes ou externes qu'il pourra rencontrer.

Assurément le rapport produit à Munich et que nous publions dans la présente livraison de notre revue n'est pas — ou pas encore — un document officiel sanctionné définitivement par les plus hautes autorités de nos Églises. On relèvera cependant plusieurs traits qui le distinguent de manière éminente.

Pour la première fois depuis le moyen âge et — disons-le — depuis la rupture canonique entre l'Orient grec et l'Occident latin, Catholiques et Orthodoxes ont rédigé un texte doctrinal commun qui touche aux sujets qui les divisaient et ils l'ont souscrit à l'unanimité. Dans l'histoire récente des relations entre les Églises on trouve, il est vrai, des faits similaires comme les déclarations christologiques publiées par le Pape Paul VI et les patriarches syrien et copte, Mar Ignace Iacoub (1971) et le Pape Chenouda III (1973). Au plan de l'autorité doctrinale le docu-

ment élaboré à Munich représente moins que ces déclarations, formellement du moins. Et pourtant, dans son ordre, il nous paraît d'une portée absolument unique. Il est certain qu'il n'engage par les Églises des membres signataires de la même manière qu'une déclaration du pape et d'un patriarche. Et pourtant la représentativité de la Commission, tant du côté orthodoxe que du côté catholique, en fait déjà un élément tout à fait nouveau dans l'histoire des relations entre nos Églises. Canoniquement l'Orthodoxie est représentée selon ses propres normes. Quant à l'Église catholique, elle a engagé dans cette Commission des autorités de premier plan. À ceci s'ajoute la nouvelle charge assumée par le Cardinal Ratzinger. Membre de la Commission alors qu'il était archevêque de Munich, il est devenu préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. D'un point de vue romain, le travail réalisé par la Commission reçoit de sa participation un poids plus décisif.

Enfin, le contenu du texte doit aussi être considéré comme une réussite inespérée. Il fait la preuve qu'Orthodoxes et Catholiques nous pouvons parler d'une voix unanime. Non seulement les uns et les autres nous avons conservé la matérialité d'éléments essentiels de la tradition que nous tenons comme vestigia *de notre communion primitive, mais, d'abord, nous partageons une vision commune de l'ensemble du dogme sur la Trinité, l'Église et l'Eucharistie, quelles qu'aient pu être les polémiques qui par moment ont paru obnubiler ce fait.*

La seconde étape du dialogue aura pour thème « foi, sacrements et unité de l'Église ». Elle devrait confirmer l'émergence de cette vision commune et en préciser les contours en des matières délicates aux répercussions plus immédiates sur la vie des deux Églises et sur leurs relations.

Le succès de la réunion de Munich est un don de Dieu. Encouragés par lui, nous ne devons pas relâcher notre supplication instante pour que l'Esprit Saint continue à guider sur les voies de la paix et de l'unité en Dieu les deux grands corps chrétiens que trop longtemps la faiblesse et le péché des hommes ont éloignés l'un de l'autre.

Les anaphores eucharistiques de saint Basile et la communauté ecclésiale *

Dans la structure de l'anaphore eucharistique l'intercession pour l'Église est souvent considérée comme un élément secondaire, aux formes et aux amplifications multiples et tardives. Certains pourtant estiment qu'il s'agit, au contraire, de l'une des parties les plus anciennes de la structure de l'eucharistie chrétienne[1]. Elle remonterait directement à l'intercession pour Jérusalem du *Birkat Ha-mazon* du culte juif et les deux formulaires d'action de grâces de la *Didachè* en porteraient la trace (*Did.* 9, 4 et 10, 5). Quoi qu'il en soit, nous avons déjà eu l'occasion par le passé de montrer que l'analyse des formules d'intercession pour l'Église dans les diverses anaphores eucharistiques de l'Orient et de l'Occident fournissait un riche enseignement théologique[2]. En nous limitant ici aux formu-

* Les pages qui suivent sont le texte d'un exposé présenté en 1979 à la Semaine d'études de Chevetogne consacrée au XVI[e] centenaire de la mort de saint Basile sur le thème « L'Église et le moine chez saint Basile et dans l'héritage basilien ». Plusieurs des travaux de cette rencontre ont paru en leur temps dans *Irénikon*. La présente étude devait être publiée dans le volume de Mélanges offert au Rme P. Salvatore Marsili qui a présidé avec tant de compétence aux destinées de l'Institut Pontifical de Liturgie de Sant'Anselmo (Rome). La parution de ce recueil ayant été retardée, nous donnons ici, avec l'accord du responsable des Mélanges Marsili, ce texte déjà ancien.

1. Voir en dernier lieu G.J. CUMING, *The anaphora of St Mark. A Study in development*, in *Le Muséon* 95 (1982), pp. 115-129, dont nous ne pouvons, cependant, partager toutes les conclusions

2. Cf. *L'Église Une dans la prière eucharistique*, in: *Irénikon* 50 (1977), pp. 326-344 et 511-520; *L'intercession pour l'Église dans la prière eucharistique*, in: *L'Église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. XXVI[e] Semaine d'études liturgiques, Paris 1979* (B.E.L. Subsidia 18), Roma 1980, pp. 183-208 (cité: *L'intercession*) Voir aussi H.-J. SCHULZ, *Eucharistie und Einheit der Kirche nach Basilius*, in: *Basilius, Heiliger der Einen Kirche*, Hrsg. A. RAUCH-P. IMHOF, Munich 1981, pp. 199-215.

laires qui portent le nom de saint Basile nous espérons faire ressortir l'originalité et les multiples facettes de leur doctrine sur l'Église. Chacune des traditions liturgiques de l'Orient chrétien — à l'exception de celle de l'Église de Perse — possède une anaphore eucharistique dont elle attribue la paternité à saint Basile. En fait, on sait que ces diverses anaphores basiliennes se rattachent à deux archétypes bien distincts: l'anaphore dite alexandrine transmise en grec et en de précieuses versions coptes, arabes et éthiopienne[3]; l'anaphore byzantine dont dépendent les versions syrienne et arménienne.

Un nom reste lié plus spécialement à l'étude de ces textes dans leurs différentes traditions: celui de Dom Hieronymus Engberding. Après avoir publié en 1931 un travail fondamental sur la prière eucharistique de la liturgie de saint Basile[4], il a consacré à la fin de sa vie plusieurs articles à analyser les intercessions des anaphores basiliennes, que sa première étude avait laissées de côté[5]. Le déblaiement qu'il a ainsi opéré avec une patience extrême a posé quelques jalons essentiels pour le sujet qui va nous retenir: la communauté ecclésiale, objet de l'intercession dans le texte des anaphores basiliennes.

3. Aux témoins manuscrits grecs que j'ai indiqués dans J. DORESSE — E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (Bibl. du Muséon 47), Louvain 1960, pp. 7 et ss., on ajoutera désormais le codex Kacmarcik qui contient en grec et en arabe les liturgies de Basile, de Grégoire et de Marc. Cf. W.F. MACOMBER, *The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, in *Le Muséon* 88 (1975), pp. 391-395, et du même auteur: *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory according to the Kacmarcik Codex*, in: *O.C.P.* 43 (1977), pp. 308-334. Dans cette publication Macomber ne donne que les variantes de ce nouveau manuscrit par rapport au *Paris. Graec. 325* édité par RENAUDOT (*Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort-sur-le-Main 1847², vol. 1, pp. 58 ss.). Par contre, le P. SAMIR Khalil, S.J., (*La version arabe de Basile alexandrin, Codex Kacmarcik*, in *O.C.P.* 44 (1978), pp. 342-390) donne le texte intégral de la version arabe ainsi que les variantes du *Paris Graec. 325*.

4. H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, Munster i.W. 1931.

5 *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie*, in: *Oriens Christianus* 47 (1963), pp 16-52; 49 (1965), pp. 18-37; *Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie, ibid.*, 50 (1966), pp. 13-18; *Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie, ibid.*, 51 (1967), pp. 29-50.

À la différence, en effet, de la plupart des autres anaphores orientales, celles qui portent le nom de saint Basile, tant dans le texte byzantin et dans ceux qui lui sont apparentés que dans le texte alexandrin et dans ses versions, rattachent à l'épiclèse qui suit l'anamnèse une demande pour l'unité de la communauté célébrante. Dans les autres anaphores orientales, l'épiclèse proprement dite, l'invocation du Saint-Esprit sur les dons présentés, s'articule sur une demande pour que la communion produise ses fruits dans chacun des communiants : rémission des péchés, vie éternelle, sanctification de l'âme et du corps, etc. Explicitement, cette demande ne va donc pas au-delà de la personne des communiants. Dans les anaphores basiliennes, ce que l'on attend principalement de la participation au corps et au sang du Christ, c'est l'unité.

En outre, les intercessions qui suivent cette demande de l'épiclèse sur les communiants présentent certaines particularités, de portée ecclésiologique, qui méritent de retenir l'attention.

On sait, en effet, qu'à la suite des travaux d'Engberding la présomption de paternité basilienne de l'anaphore byzantine qui porte le nom du grand Cappadocien a été confirmée par l'étude minutieuse que Dom Capelle a faite du vocabulaire de la première partie de cette prière eucharistique[6]. Il y a découvert nombre de thèmes et de tournures caractéristiques des écrits de saint Basile, alors que ces formules sont absentes de la recension alexandrine, en sorte qu'on peut légitimement penser que nous sommes en présence d'une œuvre de Basile lui-même.

Peu avant le travail remarquable de Dom Capelle, on a émis l'hypothèse que l'anaphore alexandrine pourrait, elle aussi, être de saint Basile, sans que l'étude du texte soit venue, toutefois, appuyer cette conjecture[7].

6. Dom Bernard CAPELLE, *Les liturgies «basiliennes» et saint Basile*, en annexe à DORESSE - LANNE, *supra cit.*, pp. 45-74. Le P. Hans QUECKE, dans le compte rendu qu'il a donné de cette publication (*R.H.E.* LVI (1961), pp. 496-498) a formulé pourtant des réserves sur cette attribution.

7. Cette hypothèse a été émise par le P.A RAES (*L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*, in *Rev. des Ét. byz.* (*Mélanges Sévérien Salaville*) XVI (1958), pp 158-161).

Quoi qu'il en soit, dans une étude fouillée, publiée il y a dix ans, le P. Boris Bobrinskoy a traité, avec amour, de l'ecclésiologie qui est sous-jacente aux anaphores de saint Basile[8]. En fait, ce travail s'étend bien au-delà des limites très modestes à l'intérieur desquelles se situent les réflexions qui vont suivre et on doit y renvoyer pour nombre d'observations pertinentes qu'il n'est pas possible de reprendre ici.

I. LE TEXTE ALEXANDRIN ET LE TEXTE BYZANTIN

Le texte alexandrin, dans son état le plus ancien, après avoir demandé que le Saint-Esprit «vienne sur nous et sur les dons ici présents, qu'il les sanctifie et qu'il en fasse les choses saintes des saints», continue:

«Accorde-nous à tous de recevoir tes choses saintes pour la sanctification de l'âme et du corps, afin que nous ne soyons qu'un seul corps et un seul esprit, et que nous trouvions part avec tous les saints qui t'ont été agréables depuis les origines. Souviens-toi aussi, Seigneur, de ton Église sainte, une (μόνης), catholique et apostolique; donne-lui la paix, à elle que tu as acquise par le sang précieux du Christ; et (souviens-toi) de tous les évêques orthodoxes qui sont en elle».

On remarque donc déjà une double demande: l'une concernant la communauté des communiants: «afin que nous ne soyons qu'un seul corps et un seul esprit» et partagions le sort des saints de tous les temps; l'autre qui intercède aussi pour l'Église universelle.

Le texte continue en faisant mémoire de l'évêque et de l'ensemble de l'épiscopat, du clergé et des différentes catégories de chrétiens, de la localité, du temps, des fruits de la terre. Puis il enchaîne avec cette curieuse formule:

«Puisque, Seigneur, c'est un précepte de ton Fils unique que nous communiions à la mémoire de tes saints, daigne

8. B. BOBRINSKOY, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, in: *Verbum Caro* XXIII 89 (1969), pp. 1-32.

te souvenir de nos pères qui t'ont été agréables depuis les origines»[9].

Le texte, difficile à traduire avec précision, vaut d'être cité en grec: «Ἐπειδή, δέσποτα, πρόσταγμά ἐστιν τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ τῆς μνήμης τῶν ἁγίων σου κοινωνεῖν ἡμᾶς, μνησθῆναι καταξίωσον καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι πατέρων ἡμῶν».

Sont alors énumérées sept catégories de saints, depuis les patriarches jusqu'aux évangélistes, et l'on termine par la mention de «tout juste parfait dans la foi».

Ensuite on fait mémoire de tous les défunts, clergé et laïques, en demandant pour eux le repos éternel.

Et l'anaphore s'achève en faisant retour sur la communauté célébrante: «À ceux-ci (les défunts) donne le repos auprès de toi; nous autres qui pérégrinons ici-bas, conserve-nous dans la foi qui vient de toi et conduis-nous dans ton Royaume en nous accordant ta paix en tout temps par Jésus-Christ et le Saint-Esprit».

Ces intercessions qui sont rattachées à l'épiclèse comprennent donc deux parties assez distinctes: celle pour l'unité de la communauté célébrante, l'Église universelle, les différentes catégories de chrétiens et leurs intentions; — celle pour les défunts qui ont plu à Dieu et tous les défunts. Cette seconde partie est introduite par la formule sur le précepte du Seigneur. Après la commémoraison des défunts on revient à la communauté célébrante pour laquelle on demande la persévérance dans la foi, l'accès au royaume, la paix de Dieu en tout temps.

Faisons déjà remarquer que cette formule de conclusion se relie parfaitement à la première demande pour la communauté locale, qui s'enchaîne à l'épiclèse. On pourrait ainsi mettre entre parenthèses toutes les intercessions depuis celle pour l'Église universelle jusqu'aux dernières pour les défunts, s'il n'y avait l'étrange formule qui introduit ces dernières.

Avant de poursuivre l'examen de ce texte, voyons la structure du passage parallèle dans l'anaphore byzantine homonyme.

Comme on le sait, elle est beaucoup plus développée et on y trouve de très nombreux éléments communs à d'autres anapho-

9 Cf Doresse - Lanne, *op cit.*, pp. 24-27.

res. Puisque le plus ancien manuscrit que nous ayons pour la partie de cette anaphore byzantine qui nous occupe est postérieur de plus d'un siècle au premier témoin copte de l'anaphore alexandrine[10], on est en droit de penser qu'il ne nous livre pas ici un état tout à fait primitif du texte basilien.

On a déjà dit que l'anaphore byzantine, comme l'alexandrine, attache une demande pour l'unité, fruit de la communion, à l'épiclèse sur les éléments. La voici :

«Quant à nous tous qui participons de l'unique pain et du calice, unis-nous les uns aux autres par la communion de l'unique Esprit Saint et fais qu'aucun de nous ne participe pour son jugement ou sa condamnation à ces saints corps et sang de ton Christ, mais que ce soit pour trouver miséricorde et grâce avec tous les saints qui t'ont été agréables depuis les origines, les premiers pères, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les prédicateurs, les évangélistes, les martyrs, les confesseurs, les docteurs et tout esprit juste accompli dans la foi».

On reconnaît ici plusieurs des éléments du passage parallèle alexandrin ; mais au lieu de faire intervenir immédiatement après la prière pour l'unité l'intercession pour l'Église universelle, le texte byzantin rattache à cette mention des saints qui depuis toujours ont été agréables à Dieu l'intercession pour les défunts ; dans le formulaire alexandrin, par contre, elle était introduite par la tournure sur laquelle nous allons revenir.

Ainsi la demande pour l'Église universelle ne vient-elle qu'après la commémoraison des saints et des défunts :

10. Alors que le premier témoin copte, celui que j'ai édité avec J. Doresse, est à situer entre le patriarcat de Benjamin Ier et le VIIIe - IXe s. (cf. les indications de J. Doresse, in DORESSE - LANNE, *supra cit.*, pp. 4-5), la lacune du *Vat. Barber.* 336 (fin VIIIe - début IXe s.) a contraint BRIGHTMAN (*Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, pp. 327-336) à recourir au Γβ VII de Grottaferrata qu'il situe au IXe - Xe s. Or cette lacune couvre les intercessions qui nous occupent, sauf la finale Pourtant cette finale (fin de l'intercession pour l'épiscopat, intercession pour le célébrant, pour le presbytérium, le diaconat et tout le clergé, diverses demandes parmi lesquelles la cessation des schismes des Églises et des hérésies, l'accès au Royaume et le don de la paix) est littéralement celle du *Textus receptus*. On dispose désormais de l'excellente édition du Γβ VII par Gaetano PASSARELLI (*L'Eucologio Cryptense* Γ β. *VII (sec. X)*, Analecta Vlatadôn 36, Thessalonique 1982) qui décrit notre passage, p. 163, n°s 293-295.

(...) «Nous te demandons encore: souviens-toi, Seigneur, de ta sainte Église catholique et apostolique d'une extrémité à l'autre de la terre et donne-lui la paix, à elle que tu as acquise par le sang précieux de ton Christ, et affermis cette sainte maison, jusqu'à la consommation du monde».

La mention, à cette place, de la sainte maison, la communauté locale dont on demande l'affermissement, étonne. Elle est absente de la version arménienne[11].

Après cette mémoire de l'Église universelle et de la communauté locale, l'intercession poursuit avec huit commémoraisons: de ceux qui ont offert les dons, des bienfaiteurs, des ermites et ascètes, de l'empereur et des pouvoirs publics, du peuple présent et des absents. Présents et absents sont répartis en une vingtaine de catégories ou cas différents: époux, enfants, vieillards, pusillanimes, dispersés, égarés, possédés, navigateurs, voyageurs, veuves, orphelins, captifs, malades, accusés, exilés, malheureux, amis et ennemis, ceux qui nous ont demandé de prier pour eux, ceux qu'on oublie.

Cette très belle énumération, qui n'est aussi détaillée que dans cette anaphore byzantine de saint Basile[12], est complétée par une prière qui lui est propre aussi:

«Car c'est toi, Seigneur, le secours de ceux qui sont dépourvus de secours, l'espérance des désespérés, le sauveur de ceux qui sont dans la tempête, le port des navigateurs, le médecin des malades. Sois tout pour tous, toi qui connais chacun, sa requête personnelle[13] et son besoin».

Puis le célébrant demande que le troupeau qui lui est confié, comme aussi toute ville et toute contrée, soient exempts des

11. Cf. ENGBERDING, *supra cit.*, *Or. christianus* 47 (1963), pp. 19-22; 51 (1967), pp. 31 s. Engberding estime que cette mention de la communauté locale n'est pas primitive et rend la demande peu cohérente (*loc. cit.*, p. 22).

12. ENGBERDING, *supra cit.*, 47 (1963), pp. 40 ss. où l'on trouvera d'excellents tableaux synoptiques.

13. Tant le ms. Γβ VII de Grottaferrata que le *textus receptus* portent καὶ τὸ αἴτημα αὐτοῦ, οἶκον καὶ τὴν χρείαν αὐτοῦ. Le mot οἶκον, surtout sans article, ne présente guère de sens dans ce contexte, même si les traducteurs latins ont écrit sans hésiter *domum* et les slaves *dom*. On pourrait penser qu'il s'agit d'une faute de lecture très ancienne qu'il faudrait corriger par οἰκεῖον, qui donne un sens excellent.

différents malheurs, et l'on passe alors à la commémoraison de l'évêque, de l'épiscopat, du célébrant et de tout le clergé. Enfin l'anaphore s'achève sur diverses demandes assez disparates: temps favorable, disparition des schismes des Églises, des tumultes, des hérésies; pour conclure: «Reçois-nous tous dans ton Royaume comme des fils de lumière et des fils du jour; en nous manifestant ta paix, accorde-nous aussi ton amour, Seigneur notre Dieu; car c'est toi qui nous as tout donné».

Cette très longue intercession de l'anaphore byzantine de saint Basile (moins longue toutefois que celle de l'anaphore de saint Jacques, grecque et syriaque) est d'une structure fort différente de son homonyme alexandrine. Après la commémoraison des saints et des défunts, qu'elle rattache directement à la demande pour l'unité comme fruit de l'épiclèse et de la communion, elle comporte une intercession pour l'Église qui — on l'a vu — se développe en une série d'intentions fort diverses et s'achève sur une prière au Seigneur, secours de ceux qui sont sans secours. Puis interviennent les diptyques des vivants: évêques, clergé et autres intentions qui eussent fort bien trouvé leur place plus haut, juste après l'intercession pour l'Église.

Pas plus que dans l'anaphore alexandrine de saint Basile, cette intercession pour la communauté locale, pour l'Église, pour toutes les catégories de chrétiens ne se présente comme un ensemble homogène.

Aussi est-il téméraire, peut-être, comme l'avaient déjà senti Dom Engberding et, à sa suite, Dom Capelle, de s'efforcer de se rendre compte si cette partie de l'anaphore peut remonter à saint Basile et, si oui, de décider laquelle des deux anaphores a le plus de chances de nous présenter un tableau de la communauté ecclésiale, de ses besoins et de sa prière, à Césarée de Cappadoce dans la seconde partie du IVe siècle. La plupart des formules employées dans cette partie de l'anaphore se retrouvent dans d'autres prières, eucharistiques ou non, et les œuvres de saint Basile, par contre, à la différence de la première partie de l'anaphore byzantine, ne livrent que fort peu de points de comparaison.

Force est donc de proposer une autre méthode pour essayer de dégager la physionomie propre de ces deux anaphores dans la partie qui, de l'épiclèse à la conclusion, concerne la communauté ecclésiale.

Elle consistera à mettre en lumière ce qui est réellement caractéristique de ces anaphores et ce qui permet de les situer dans le temps et dans l'espace.

II. La prière pour l'unité des communiants après l'épiclèse

On a déjà laissé entendre que les deux formulaires eucharistiques basiliens se distinguent de tous les autres par la prière pour l'unité des communiants.

À notre connaissance, aucun autre texte d'anaphore ne demande cette union en un seul corps et un seul esprit, comme l'alexandrin, ou cette union des uns aux autres, comme le byzantin.

Or, il faut commencer par noter que sur ce point les deux formulaires basiliens se trouvent proches de l'anaphore de la Tradition Apostolique de saint Hippolyte, qui pourtant ne comporte pas encore d'intercession au sens propre.

Elle demande, en effet, l'envoi du Saint-Esprit «sur l'oblation de la sainte Église pour que rassemblant dans l'unité (*in unum congregans*) tu donnes à ceux qui participeront aux choses saintes (c'est-à-dire aux saints dons) la plénitude du Saint-Esprit».

Ce rapprochement n'est pas le seul que l'on puisse établir entre l'anaphore d'Hippolyte et les anaphores basiliennes. Outre le parallélisme de la structure générale, certains autres traits laissent penser que le texte hippolytien a pu être connu du rédacteur ou des rédacteurs des anaphores basiliennes.

Mais si, en cette intercession qui suit l'épiclèse, les anaphores basiliennes se distinguent des autres formulaires et se rapprochent par contre de celui de la Tradition d'Hippolyte, il faut signaler un texte qui en cet endroit présente une similitude assez remarquable: la description de la liturgie eucharistique de

Théodore de Mopsueste. Le texte de Théodore n'est probablement postérieur à la mort de saint Basile que de quinze ou vingt ans et son auteur est évêque d'une région où la liturgie devait être fort semblable à celle de la Cappadoce. On est frappé, en effet, de constater que les formulaires eucharistiques qui se rapprochent le plus de la célébration décrite par Théodore ne sont pas du tout ceux de la famille syrienne orientale, mais bien ceux du groupe antiochien et, plus particulièrement, les deux anaphores de Basile, l'alexandrine et la byzantine.

Voici donc le passage de l'Homélie XVI (IIe sur la Messe) qui nous intéresse pour le moment:

«Le pontife demande aussi que sur tous ceux qui sont rassemblés vienne la grâce de l'Esprit Saint, afin que, comme par la nouvelle naissance ils ont été parfaits en un seul corps, ils soient maintenant aussi affermis comme en un seul corps par la communion au corps de Notre-Seigneur, et que, dans la concorde, la paix et l'application au bien, ils en viennent à ne faire qu'un; afin que nous tous, regardant ainsi vers Dieu d'un cœur pur, ce ne soit pas pour notre châtiment que nous recevions la participation à l'Esprit Saint, étant divisés dans nos manières de voir et inclinés à des discussions, à des disputes, à l'envie, à la jalousie, méprisant les bonnes mœurs; mais que nous nous montrions dignes de le recevoir, parce que c'est dans la concorde, la paix et l'application au bien, et avec un cœur pur que l'œil de notre âme regarde vers Dieu. Et ainsi nous unirons-nous dans la communion aux saints mystères et, par celle-ci, serons-nous conjoints à notre tête, le Christ Notre-Seigneur, dont, nous le croyons, nous sommes le corps et par qui nous obtenons communion à la nature divine»[14].

Ce passage de Théodore est beaucoup plus développé que ceux qui lui correspondent dans les anaphores basiliennes, mais les similitudes sont manifestes. En effet, dans ces trois textes — et en eux seuls — on trouve une référence aussi claire à l'unité du corps du Christ manifestée dans la participation eucharistique de la communauté ecclésiale qui célèbre.

14. Cf. éd. TONNEAU - DEVREESSE (*Studi e Testi* 145), Vatican 1949, p. 555

L'anaphore alexandrine de Basile demande que par la communion nous ne soyons qu'un seul corps et un seul esprit, se référant ainsi à Éph. 4, 4 de manière implicite.

Avec un sens théologique plus affiné, nous semble-t-il, l'anaphore byzantine de Basile ne demande pas que nous ne formions qu'un seul corps et un seul esprit, car cette unicité du corps et de l'esprit existe indépendamment de l'unité de la communauté locale; elle demande l'union des communiants les uns aux autres en se référant directement à la participation à l'unique pain de I Cor. 10, 17, à quoi elle ajoute le calice; et elle souligne que ce sera la communion de l'unique Esprit Saint qui effectuera cette union des uns avec les autres. Il y a là une allusion à II Cor. 13, 13. Mais il faut aussi remarquer que la mention de l'unique Esprit Saint renvoie à Éph. 4, 4.

Comparé avec ces deux brèves demandes des finales d'épiclèses basiliennes, le texte de Théodore de Mopsueste paraît plus laborieux en combinant deux idées. S'adressant à des nouveaux baptisés, il veut leur expliquer en quoi l'effet de la communion eucharistique diffère de celui du baptême. Le bain de la nouvelle naissance rassemble les membres en un seul corps; la communion au corps de Notre-Seigneur affermit cette unité d'un unique corps; elle nous unit plus étroitement, nous conjoint à notre tête, le Christ, dont nous sommes le corps et par lequel nous obtenons de communier à la nature divine.

Ces trois textes appartiennent bien à un même monde de pensée et, en outre, dépendent, nous semble-t-il, de la Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Pour faire ressortir la visée qui leur est propre, il suffit de citer le passage parallèle d'une anaphore de la même famille, qui, elle aussi, est fort ancienne: celle de saint Jacques. Elle demande l'envoi du Saint-Esprit pour que le pain devienne le corps du Christ et le calice son précieux sang «afin que pour tous ceux qui y participent ils soient pardon des péchés et vie éternelle, sanctification des âmes et des corps, fructification d'œuvres bonnes, affermissement de ton Église sainte, catholique et apostolique que tu as fondée sur le roc de la foi, afin que les portes de l'enfer ne prévalent pas contre elle, la libérant de toute hérésie et du scandale des ouvriers d'iniquité, en la gardant jusqu'à la consommation des siècles».

Même si l'énumération des fruits de la communion s'ouvre ici aussi sur une perspective ecclésiologique, le point de vue est fort différent des textes précédents, puisque ce n'est pas l'unité de la communauté locale qui est d'abord prise en considération.

On peut comparer aux anaphores basiliennes un autre texte eucharistique qui leur est à peu près contemporain et appartient aussi à la même région: l'anaphore du Livre VIII des Constitutions Apostoliques. On sait que le Livre VIII est un remaniement de la Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Au vrai, dans l'anaphore les traces du document romain se font incomparablement plus rares que pour le reste du livre, preuve que le compilateur entendait respecter davantage les usages de la liturgie eucharistique de son Église locale. Or, ce texte ne connaît comme fruit de l'épiclèse que la sanctification personnelle et ne fait pas de référence à l'unité de la communauté célébrante, bien que l'intercession pour l'Église intervienne juste après cette épiclèse.

Pour autant que nous voyions, les deux anaphores basiliennes présentent donc chacune une demande qui leur est propre, l'unité de la communauté des participants à la communion. On ne la retrouve que chez Théodore de Mopsueste et rien n'interdit a priori que ce dernier n'en doive l'idée à saint Basile ou plutôt aux traditions liturgiques de la métropole de Césarée.

Est-on ici en présence de quelque chose qui puisse se rattacher à la personne de Basile? Essayer de répondre à cette question est aussi s'aventurer sur un terrain bien incertain. On peut toutefois tenir plusieurs points pour assurés. Mais est-il possible d'admettre qu'à l'époque de saint Basile on connaissait déjà des formulaires eucharistiques fixes? S'il paraît abusif de trancher par l'affirmative en se fondant sur le chapitre XXVII du *De Spiritu Sancto*[15], on peut faire valoir, d'une part, que quelques années plus tard Théodore de Mopsueste connaît sûrement un formulaire qu'il commente et que, de l'autre, les Constitutions Apostoliques témoignent elles aussi, à leur manière, de l'existence de formulaires fixes pour l'anaphore, même si à cette

15. Le passage peut tout aussi bien être invoqué en sens contraire, puisqu'il affirme justement que, pour sauvegarder l'arcane, le formulaire de l'anaphore n'était pas mis par écrit, mais transmis par tradition orale.

époque une très grande liberté était encore laissée au célébrant. Ainsi le prestige dont jouissait Basile autorise-t-il à penser que le formulaire d'une prière eucharistique qu'il employait soit passé jusqu'à nous.

Par ailleurs, Dom Capelle a établi entre l'anaphore byzantine et les œuvres de Basile des rapprochements tels que, si l'on admet ce que nous venons de dire, on est en droit de tenir que la première partie de l'anaphore, celle où le célébrant pouvait s'exprimer de la façon la plus personnelle, est vraiment l'œuvre de Basile.

Pour le passage de la prière épiclétique que l'on vient d'analyser, on ne peut pas présenter de témoignage de Basile qui soit contraignant. On relèvera pourtant avec intérêt que dans le chapitre XXVI du *De Spiritu Sancto*, c'est-à-dire justement dans celui qui précède le passage sur les traditions non écrites, on trouve exprimée une pensée sur la théologie du Corps du Christ dont la formulation est assez voisine du texte de l'anaphore byzantine:

«Les membres tous ensemble concourent au corps du Christ, dans l'unité de l'Esprit (ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ Πνεύματος) et ils se rendent mutuellement les services nécessaires, d'après les dons de grâce qu'ils ont reçus. Car Dieu a disposé les membres dans le corps, chacun d'eux comme il a voulu. Les membres, toutefois, ont un souci identique les uns des autres, selon la sympathie mutuelle née de leur communion spirituelle» (κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας αὐτοῖς ὑπαρχούσης). Et après avoir cité I Cor. 12, 26, Basile poursuit: «Et comme partie dans un tout, chacun de nous est dans l'Esprit, parce que nous tous qui ne formons qu'un seul corps, nous avons été baptisés en un seul Esprit (καὶ ὡς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ, οἱ καθ' ἕνα ἐσμὲν ἐν τῷ Πνεύματι · ὅτι οἱ πάντες ἐν ἑνὶ σώματι, εἰς ἓν Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν). On remarquera, en particulier, l'insistance sur l'unique Esprit dans la ligne du texte byzantin plus que dans celle de l'alexandrin, comme aussi l'antériorité logique du corps par rapport aux membres, qui distinguait le premier formulaire du second.

Cette antériorité logique du corps sur les membres qui lui sont rattachés nous paraît être une idée familière à saint Basile,

que l'on trouve, par exemple, dans les deux lettres 66 et 67 à Athanase, dans la lettre 70 à Damase, dans la lettre 92 au Italiens et aux Gaulois, ou encore dans la lettre 156 au prêtre Évagre, dans la lettre 164 à Ascholios de Thessalonique[16].

Dans les lettres de Basile on trouve bien d'autres textes qui, faisant allusion à Éph. 4, 4, seraient à rapprocher plutôt de la formulation du texte alexandrin. Toutefois, c'est certainement avec la formulation de l'anaphore byzantine que les ressemblances sont les plus convaincantes. Voici, à titre d'exemple, un passage de la lettre 90 aux évêques d'Occident:

«N'allez pas, à cause de la distance qui sépare nos pays, nous écarter de vous, mais puisque nous sommes unis par la communion selon l'Esprit, recevez-nous dans l'harmonie d'un seul corps» (ὅτι ἑνούμεθα τῇ κατὰ τὸ Πνεῦμα κοινωνίᾳ, εἰς τὴν ἑνὸς σώματος ἡμᾶς συμφωνίαν ἀναλαμβάνειν).

III. La commémoraison des saints

On a remarqué plus haut que les deux anaphores basiliennes concluaient l'une et l'autre cette prière pour l'unité des communiants par une formule qui demande de partager la communion des «saints qui t'ont été agréables depuis les origines». Mais, alors que l'anaphore byzantine continue en énumérant les diverses catégories de saints — «les premiers pères, les patriarches, les prophètes, les apôtres...» —, l'anaphore alexandrine coupe court: selon un schéma assez semblable à celui de l'anaphore des Constitutions Apostoliques, elle fait mémoire de l'Église universelle; ce schéma se retrouve aussi, mais plus élaboré, dans l'anaphore de saint Jacques citée plus haut. Et ce n'est que lorsque les intercessions pour les membres de l'Église et pour les autres intentions sont achevées que le texte alexandrin reprend, avec la formule que nous avons relevée, la mémoire des saints du passé:

16 Rappelons la célèbre formule de la lettre à Ascholios. «... nous avons cru que nous étions aux temps anciens, quand florissaient les Églises de Dieu, enracinées dans la foi, unies par la charité, comme en un corps unique l'unique accord fait de membres divers»

«Puisque c'est un précepte de ton Fils unique que nous communiions à la mémoire de tes saints, daigne te souvenir de nos pères qui t'ont été agréables depuis les origines, les patriarches, les prophètes, les apôtres...»

Cette formule est une cheville pour introduire la commémoraison des saints. Mais à quel précepte du Fils unique de Dieu se réfère-t-elle, qui nous prescrive de «communier à la mémoire» de ses saints?

La formule évoque naturellement une assonance verbale avec l'introduction de la mémoire des saints dans le Canon romain: *Communicantes et memoriam venerantes...*, dont le sens précis, toutefois, est loin d'être évident. Par contre, on trouve dans la liturgie des Constitutions Apostoliques — dans la litanie diaconale qui suit l'anaphore — une expression qui paraît donner la clef de la formule basilienne. Après avoir invité à prier encore pour l'oblation (ou mieux: pour le don offert), pour l'Église et pour le peuple, le diacre ajoute: «Faisons mémoire des saints martyrs pour que nous soyons rendus dignes de participer à leur combat» (τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν:VIII, 13, 6). Puis la litanie diaconale poursuit en intercédant pour (ὑπὲρ) les défunts, pour le climat, pour les nouveaux baptisés.

Nous sommes donc bien dans un contexte identique à celui de l'étrange formule de l'anaphore alexandrine de Basile: on fait mémoire des saints, ici des martyrs, pour devenir digne de participer à leur combat; telle est la communion que l'on souhaite avec eux.

Mais tout cela n'indique pas comment la communion à cette mémoire des saints obéit à un précepte du Seigneur. Pour l'instant la seule réponse qui vienne à l'esprit, car elle offre un certain rapprochement verbal, est que le précepte du Seigneur est, en fait, une recommandation de saint Paul. Le texte occidental lit, en effet, en Rom. 12, 13: «Soyez en communion avec les saints dans leurs commémoraisons» (μνείαις), au lieu de «dans leurs besoins» (χρείαις). Cette leçon étrange est connue déjà d'Origène[17] et depuis Optat de Milève elle est bien

17 Il s'agit en fait de la traduction de Rufin du Commentaire de l'épître aux

attestée dans le monde latin. Malheureusement, elle ne semble pas se rencontrer chez saint Basile. Est-ce donc bien à cette recommandation de saint Paul que se réfèrent et l'anaphore alexandrine de Basile et la liturgie des Constitutions Apostoliques? Nous ne croyons pas que le rapprochement apporte une solution décisive[18].

Mais nous pouvons retenir, semble-t-il, que la mémoire des saints comme communion est explicitée à la fois dans cette anaphore alexandrine de Basile et dans la liturgie du livre VIII des Constitutions Apostoliques. Nous sommes là encore dans deux milieux liturgiques voisins. Dans l'un comme dans l'autre, le culte des martyrs était fort à l'honneur. Qu'il suffise de rappeler pour saint Basile les célébrations liturgiques et synodales de la fête de saint Eupsyque[19]. Et dans un passage de la lettre 164 à Ascholios, à propos du transfert des reliques du martyr Sabas, il donne les éléments d'une théologie du martyre.

Romains (*In Ep ad Rom* IX, 12 (Rom. 12, 13), P G. 14, 1220 B) Le passage vaut d'être cité: «Usibus sanctorum communicantes. Memini in latinis exemplaribus magis haberi: memoriis sanctorum communicantes, verum nos nec consuetudinem turbamus, nec veritati praejudicamus, maxime cum utrumque conveniat aedificationi. Nam usibus sanctorum honeste et decenter, non quasi stipem indigentibus praebere, sed censum nostrum cum ipsis quodammodo habere communem, et meminisse sanctorum sive in collectis solemnibus, sive pro eo ut ex recordatione eorum proficiamus, aptum et conveniens videtur». Comme on voit, il n'est pourtant pas question de «précepte».

18. Évidemment on serait aussi tenté de comprendre que le précepte du Fils unique de Dieu c'est le commandement de réitérer la célébration eucharistique en mémoire du Christ. «Faites ceci en mémoire de moi» (cf. 1 Cor. 11, 24-25; Luc 22, 19). Cette référence paraît pourtant très improbable, car elle ne rend pas compte du texte parallèle de la liturgie des Constitutions Apostoliques (VIII, 13, 6) cité plus haut, ni de la formule par laquelle se terminent la plupart des ecténies byzantines postérieures: «Faisant mémoire de notre très sainte, immaculée, toute bénie, glorieuse souveraine, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, et de tous les saints, offrons-nous nous-mêmes, les uns les autres et toute notre vie au Christ notre Dieu» Sur l'emploi de πρόσταγμα voir: U. NERI, *Basilio di Cesarea. Il Battesimo*, Brescia 1976, *Introd.*, p. 38, et I, 2, pp 234, l. 635 (1553 C) et 276, l. 953 (1568 D).

19. On sait que ces assemblées de la fête de saint Eupsyque furent, entre autres, l'occasion de la rédaction du traité *De Spiritu Sancto*. Cf. B. PRUCHE. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* (Sources chrétiennes 17 bis), Paris 1968, pp. 41 ss.

Ainsi serait-on tenté, une fois encore, de penser que le formulaire de l'anaphore alexandrine de saint Basile, en raison même du rapprochement avec la liturgie clémentine des Constitutions Apostoliques et du caractère artificiel de la cheville qui introduit cette mémoire des saints, remonte à une époque antérieure à Basile. Celui-ci, dans le formulaire byzantin, aurait corrigé un texte un peu étrange et cahotique en rattachant naturellement l'énumération des saints dont on fait mémoire à la prière pour l'unité de la communauté ecclésiale dans le Corps du Christ.

Toutefois, le déplacement de la commémoraison des saints opéré par ce texte byzantin a contraint à repousser plus loin l'intercession pour l'Église universelle, qui faisait suite à l'épiclèse dans le formulaire alexandrin, comme aussi dans l'anaphore des Constitutions Apostoliques et encore dans celle de saint Jacques.

IV. L'intercession pour l'Église universelle

La place de cette intercession dans les anaphores basiliennes pose donc un problème. Son contenu et sa forme requièrent aussi notre attention.

1. *La place.* Dans le texte alexandrin de l'anaphore de Basile la commémoraison de l'Église suit l'épiclèse et sa demande d'unité pour les communiants; dans l'anaphore byzantine, elle a été repoussée après la mémoire des saints qui depuis toujours ont été agréables au Seigneur. C'est aussi la place qu'elle occupe dans l'anaphore de saint Jean Chrysostome. Cependant cette dernière anaphore est instructive, car après avoir demandé les fruits de la communion, pour ceux qui y participeront, sous leur aspect plus personnel que collectif, elle brise la prière par une formule qui concerne les saints et les défunts et qui sera reprise pour l'Église: «Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν...» — «Nous t'offrons encore ce culte spirituel pour ceux qui se sont endormis dans la foi, les premiers pères, les pères, les patriarches, etc.». Puis, après les saints et les défunts, de manière un peu inattendue elle commémore tout l'épiscopat

et le clergé, pour reprendre ensuite: «Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης...» — «Nous t'offrons encore ce culte spirituel pour le monde habité, pour l'Église sainte, catholique et apostolique, pour ceux qui mènent une vie de pureté et une conduite sainte...».

Le rédacteur s'est donc trouvé devant un problème analogue à celui de saint Basile: la mention des saints et celle de l'Église; et il l'a résolu de manière moins heureuse que le texte byzantin de Basile. Car, pour bien voir le problème posé par la place de la commémoraison de l'Église universelle, il faut avoir trois faits présents à l'esprit:

a. L'anaphore de la Tradition Apostolique d'Hippolyte n'a pas d'intercession pour l'Église universelle, mais une demande pour l'unité des communiants.

b. L'anaphore des Constitutions Apostoliques, qui a sous les yeux le texte d'Hippolyte, mais lui ajoute tant d'éléments qu'il est presque méconnaissable, passe brusquement des fruits de la communion après l'épiclèse — fruits personnels, on s'en souvient — à la formule: «Nous te prions encore pour ta sainte Église, d'une extrémité de la terre à l'autre, elle que tu as rachetée par le sang précieux de ton Christ».

c. L'anaphore de saint Jacques a ménagé une cheville pour passer des fruits personnels de la communion à l'intercession pour l'Église. La formule, telle qu'elle nous est transmise en grec et en syriaque et partiellement en arménien, paraît moins ancienne que les deux anaphores de Basile et celle des Constitutions Apostoliques[20]. Pour la question qui nous intéresse, on remarquera qu'elle résout le problème de la commémoraison des saints d'une manière radicale, en reliant donc la prière pour l'Église aux fruits de l'épiclèse et en rejetant la mémoire des saints vers la fin des intercessions.

Ces trois observations nous montrent que primitivement, dans la famille liturgique antiochienne à laquelle se rattachent les deux anaphores basiliennes, la mémoire de l'Église universelle devait suivre immédiatement l'épiclèse; mais le développement de la commémoraison des saints a posé un problème que

20. Voir les observations faites dans *L'intercession*, p. 197, note 25.

chaque anaphore a résolu pour le mieux — parfois avec des chevilles très simples, du genre des formules d'intercessions diaconales, comme dans l'anaphore de saint Jean Chrysostome.

2. *Le contenu.* La demande pour l'Église universelle, dans les deux anaphores basiliennes, est formulée de manière presque identique, avec deux éléments qui méritent d'être relevés: «Souviens-toi aussi, Seigneur, de ta sainte Église catholique et apostolique, d'une extrémité à l'autre de la terre, et donne-lui la paix, à elle que tu as acquise par le sang précieux du Christ».

— Première remarque: cette formule des deux anaphores basiliennes est très proche de celle des Constitutions Apostoliques: «Nous te prions encore, Seigneur, pour ton Église sainte, d'une extrémité à l'autre (de la terre), elle que tu as acquise par le sang précieux de ton Christ...» (cf. Act. 20,28).

Les trois formules sont très semblables et ceci est remarquable, car — aussi curieux que cela puisse paraître — on ne les trouve guère que dans ces trois anaphores (la citation d'Act. 20,28 en particulier).

— Seconde remarque: les deux anaphores basiliennes ont un trait commun qui, sous cette forme, ne se trouve que chez elles: la demande pour la pacification de l'Église εἰρήνευσον αὐτήν, que nous avons traduite par «donne-lui la paix» et qui implique l'idée de réconciliation.

Il est vrai que d'autres prières eucharistiques très anciennes demandent la paix pour l'Église. Ce semble même un trait distinctif de l'anaphore alexandrine de saint Marc et de celles qui lui sont apparentées. On sait aussi que le Canon romain dans son intercession pour l'Église emploie quatre verbes: *pacificare, custodire, adunare et regere.* Pour des raisons qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici, le verbe *pacificare* semble bien être le seul qui appartienne à la rédaction originelle, les trois verbes qui le suivent venant probablement d'une autre tradition liturgique [21].

Quoi qu'il en soit, la demande de paix pour l'Église est attestée aussi dans les autres familles liturgiques; mais il est digne de remarque, par contre, que nos deux anaphores basi-

21. Voir *L'intercession*, pp. 200 s et notes 32 et 33.

liennes soient les seules à demander la pacification pour l'Église «rachetée par le sang du Christ», et cela dans les mêmes termes. A-t-on là un trait basilien? Un coup d'œil sur les lettres de Basile montre à l'évidence — mais on pouvait s'y attendre! — que la paix était ce qui lui tenait le plus à cœur pour l'Église. À la fin de sa vie, en 377, il écrivait aux moines Palladios et Innocent: «J'ai toujours désiré être un artisan (βραβευτής) de paix, mais je n'y parviens pas et j'en suis affligé»[22]. Quelques années plus tôt, en 373, il avait écrit à Eusèbe de Samosate: «Je n'ai pas pu encore montrer par mes actes mon zèle pour la pacification des Églises du Seigneur» (τὴν περὶ τὸ εἰρηνεύεσθαι τὰς Ἐκκλησίας τοῦ Κυρίου σπουδὴν)[23]. Et, ne serait-ce qu'à travers ses lettres, les textes sont innombrables qui parlent de la paix des Églises[24].

Une chose peut être relevée à ce sujet: Basile parle de la «paix primitive» des Églises, avant les divisions et les schismes. Et cette «paix primitive» semble devoir être identifiée avec la «félicité primitive» des Églises et avec la «forme primitive de la charité». À Ascholios de Thessalonique il écrit, en 374, pour lui demander sa prière en communion avec les martyrs afin que «Dieu, réconcilié avec les Églises, les ramène à la paix primitive» (διαλλαγεὶς ὁ Θεὸς ταῖς ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαις ἐπανάγαγη αὐτὰς πρὸς τὴν ἀρχαίαν εἰρήνην)[25].

La même année, il parle à Sophronios de «revenir à la félicité primitive des Églises (εἰς τὴν ἀρχαίαν μακαριότητα τῶν

22 *Lettre* 259; éd. COURTONNE III, p. 104

23. *Lettre* 128, éd. COURTONNE II, p. 37.

24. Même si l'idée est banale en elle-même dans le contexte où agissait Basile, le terme revient si souvent dans ses lettres qu'il formule bien une de ses préoccupations majeures. Les Prologues de l'*Ascéticon* le confirment. La première question que se pose Basile depuis sa jeunesse est: pourquoi les Églises sont-elles divisées? (*De judicio Dei*, PG 31, 653 A-C). Sur les conditions que mettait Basile pour rétablir la communion entre les Églises, voir notre étude. *Le comportement de saint Basile et ses exigences pour le rétablissement de la communion* in «*Nicolaus*», *Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica* (1982), pp. 303-313.

25. *Lettre* 164, éd. COURTONNE II, p. 99. Dans cette lettre Basile parlait aussi de «la félicité d'autrefois» (τὴν παλαιὰν ἐκείνην μακαριότητα; *ibid.*, p. 98), comme dans la lettre à Sophronios (voir note suivante) il parle de la «félicité primitive»

Ἐκκλησιῶν), au temps où étaient peu nombreux ceux qui souffraient du mal de la recherche et où tous étaient en tranquillité parce qu'ils étaient d'irrépréhensibles observateurs des commandements»[26].

Et toujours en 374, à Amphiloque il demande que «par la grâce de Dieu, (les évêques) nous recevant ainsi l'un l'autre, nous puissions gouverner les Églises d'après la forme primitive de la charité» (τῷ ἀρχαίῳ εἴδει τῆς ἀγάπης τὰς Ἐκκλησίας οἰκονομήσωμεν)[27].

«Paix primitive», «félicité primitive», «forme primitive de la charité» se recouvrent et permettent de saisir, semble-t-il, la nature spécifique de l'intercession pour la pacification de l'Église: c'est lui faire retrouver cette charité primitive qui désormais s'est refroidie[28]. Mais s'agit-il d'un trait basilien dans l'anaphore lorsqu'on y demande au Seigneur de pacifier l'Église? Ou s'agit-t-il d'une formule d'intercession pour l'Église qui serait propre à Césarée de Cappadoce et aurait même pu influencer la pensée et le vocabulaire de Basile? À la question ainsi posée, il n'y a probablement pas de réponse. La singularité de la formule et sa parfaite cohérence avec l'un des traits majeurs de la pensée de Basile sur l'Église méritaient pourtant d'être soulignées.

V. LA CONCLUSION DES ANAPHORES

Dans cet exposé nous ne traiterons pas des catégories de chrétiens qu'énumère longuement l'anaphore byzantine de saint Basile dans son état actuel. Il paraît légitime de penser, en effet, que certaines d'entre elles au moins sont des additions postérieures car on les retrouve littéralement dans d'autres formulaires. En outre, en parlant de la vie monastique, les situations que semble connaître l'anaphore ne correspondent guère aux formes de vie ascétique des communautés basiliennes. Si la

26. Lettre 172; éd. COURTONNE II, pp. 107-108.

27. *Lettre* 191, éd. COURTONNE II, p. 144.

28. La dernière demande de l'intercession de l'anaphore byzantine est la paix et la charité. Cf. *infra*.

commémoraison de «ceux qui vivent dans la virginité, la piété et la sainte conduite» peut s'appliquer autant aux ascètes de Césarée qu'à ceux de n'importe quelle communauté chrétienne de l'époque, on reste, par contre, plus perplexe devant la formulation de la commémoraison «de ceux qui sont dans les solitudes, les montagnes, les cavernes et les trous de la terre». La terminologie, qui se rattache à celle de l'épître aux Hébreux (11, 38), n'est pourtant en aucune façon caractéristique de la vie monastique organisée par Basile. Aussi vaut-il mieux laisser de côté les problèmes posés par cette énumération.

Par contre, un détail mérite de retenir l'attention avant de proposer quelques conclusions d'ensemble: il s'agit de la finale de l'anaphore byzantine. Elle est très proche de celle de l'alexandrine. Cette dernière, toutefois, s'apparente ici encore, en quelque manière, à la finale de l'anaphore de la Tradition Apostolique d'Hippolyte qui prie pour «l'affermissement de la foi dans la vérité». Mais tant l'anaphore byzantine que l'anaphore alexandrine de Basile demandent pour terminer que nous soyons conduits dans le Royaume et que nous soit donnée la paix de Dieu (à laquelle l'anaphore byzantine ajoute «la charité»).

La demande de parvenir au Royaume ne paraît pas un trait propre à ces anaphores, puisqu'on la retrouve dans la finale de l'anaphore des Constitutions Apostoliques: «Conserve-nous tous dans ta piété et rassemble-nous dans le Royaume de ton Christ, le Dieu de toute nature sensible et intelligible, notre roi». En revanche, la mention de la paix dans nos deux textes basiliens, de cette manière et en cet endroit, ne se trouve que chez eux. Il ne paraît pas excessif d'y voir la confirmation de ce que nous a indiqué l'analyse de l'intercession pour la communauté ecclésiale et, toujours dans cette optique, on ne négligera pas le fait qu'à cette demande de la paix pour ceux qui participent à la célébration la finale de l'anaphore byzantine de Basile ajoute celle de la charité. Est-il abusif de déceler ici encore un trait basilien?[29]

29. Rappelons ce que Basile écrivait en 372 à Cyriaque de Tarse et à ses fidèles (lettre 114, éd. Courtonne, II, p. 17) «Ce qu'est le bien de la paix, qu'est-il besoin de le dire à des fils de la paix? Donc: puisque cette grande chose,

CONCLUSIONS

Notre étude de ce que les anaphores attribuées à saint Basile nous disent sur la communauté ecclésiale s'est limitée presque exclusivement à ce que nous enseignent les intercessions qui suivent l'épiclèse dans les deux anaphores principales, l'alexandrine et la byzantine. Malgré cela on a pu entrevoir l'originalité de ces anaphores dans les passages qui ont retenu notre attention. On aura remarqué aussi de quelle manière elles se situent l'une et l'autre dans la «famille antiochienne»: dans la ligne de la prière eucharistique de la Tradition Apostolique d'Hippolyte, les deux anaphores de Basile présentent des parallélismes remarquables avec celle des Constitutions Apostoliques et l'une comme l'autre portent des marques d'antériorité tant à l'égard de l'anaphore de saint Jacques que du texte eucharistique que commente Théodore de Mopsueste à ses néophytes.

Rappelons que les deux anaphores basiliennes présentent l'une et l'autre une demande qui leur est propre, après l'épiclèse, comme fruit premier et principal de la communion: l'unité de ceux qui y participent. L'écho qu'on en trouve chez Théodore de Mopsueste nous paraît en confirmer l'originalité, qui se rattache à la théologie du Corps du Christ «dans l'unité du Saint-Esprit» que l'on trouve dans le *De Spiritu Sancto* de saint Basile. Certains passages de ses lettres nous orientent dans le même sens.

L'ordonnance de la commémoraison des saints, des vivants et des défunts paraît avoir subi dans l'anaphore byzantine un

admirable et digne d'être recherchée avec empressement par tous ceux qui aiment le Seigneur, est en danger désormais d'être réduite à un simple nom, parce que l'iniquité s'est multipliée à cause du refroidissement que subit désormais la charité de la plupart, je pense qu'il convient à ceux qui servent le Seigneur en toute vérité et sincérité, d'avoir comme unique but de leurs efforts de ramener à l'unité les Églises qui ont été divisées entre elles par tant de fractions et de tant de façons. (...) En effet, rien n'est autant le propre du chrétien que de travailler à la paix; aussi le Seigneur a-t-il promis pour cela une très grande récompense». L'état «primitif» est donc avant tout celui de la charité qui se manifeste dans la paix (cf. *De Spiritu Sancto* XXX, 78; éd. PRUCHE (Sources chrét. 17 bis), p. 526 «La charité s'étant partout refroidie, l'accord fraternel a disparu et on ignore jusqu'au nom même de concorde».

déplacement voulu. Il a entraîné la disparition de la formule inattendue du texte alexandrin, qui rattache cette communion dans la mémoire des saints à «un précepte» du Fils unique de Dieu. Ce déplacement a aussi été la cause de ce que l'intercession pour l'Église universelle n'intervient plus immédiatement après celle pour la communauté célébrante, comme dans le formulaire alexandrin. Ainsi le texte byzantin — où nous voyons un remaniement effectué par saint Basile — se distingue-t-il sur ce point du reste de la tradition antiochienne qui commémore en première place l'Église universelle après la demande des fruits de la communion.

Un autre trait nous a retenu, car il paraît dans la ligne des préoccupations majeures de saint Basile: la demande de la paix — de la pacification — pour l'Église. Même si cela se trouve dans d'autres prières eucharistiques, il y a dans la formulation de cette demande telle que la présentent nos deux anaphores de Basile une tournure qui correspond parfaitement à ce qu'était en fait sa prière pour l'Église.

Ainsi, tant pour la communauté célébrante qui participe au sacrement que pour l'Église universelle, ces deux anaphores qui portent le nom de saint Basile formulent-elles des demandes à la fois originales et caractéristiques de la visée principale de l'évêque de Césarée de Cappadoce.

Les modestes résultats de cette analyse nous paraissent, d'une part, confirmer ceux auxquels était parvenu Dom Capelle concernant l'origine «basilienne» du texte byzantin. Quant au texte dit «alexandrin», d'autre part, on ne peut que constater à nouveau son antériorité au byzantin. Étant donné sa parenté avec les documents de la «famille antiochienne» et avec le formulaire commenté par Théodore de Mopsueste, on y verra volontiers une anaphore d'origine cappadocienne. Plus que cela, certains traits relevés dans les intercessions nous situent très près de saint Basile.

Emmanuel LANNE

SUMMARY. — *This is the text of a paper given in 1979 at the Symposium of Chevetogne devoted to the 16th. centenary of the death of Saint Basil. The anaphoras of Saint Basil present some rather remarkable features in the intercession for the universal Church and for the local community which celebrates the Eucharist. The prayer after the epiclesis for the unity of the communicants, compared with the anaphora of Saint James and with the indications of Theodore of Mopsuestia, shows a theology of the Body of Christ which is to be found in the writings of St. Basil. The intercession for the universal church asks for peace and charity, two traits which are characteristic of St. Basil. These few remarks confirm, for this part of the anaphora, the conclusions of B. Capelle concerning the prayer which precedes the words of institution. They also show that the «Alexandrine» text is earlier than the «Byzantine» text, even if both of them do in fact originate from Cappadocia*